‘“Aensiet de swackheyt dan van uwen armen dichter”. Een lectuur van Vondels “Gebedt” (1621)’

Karel Porteman

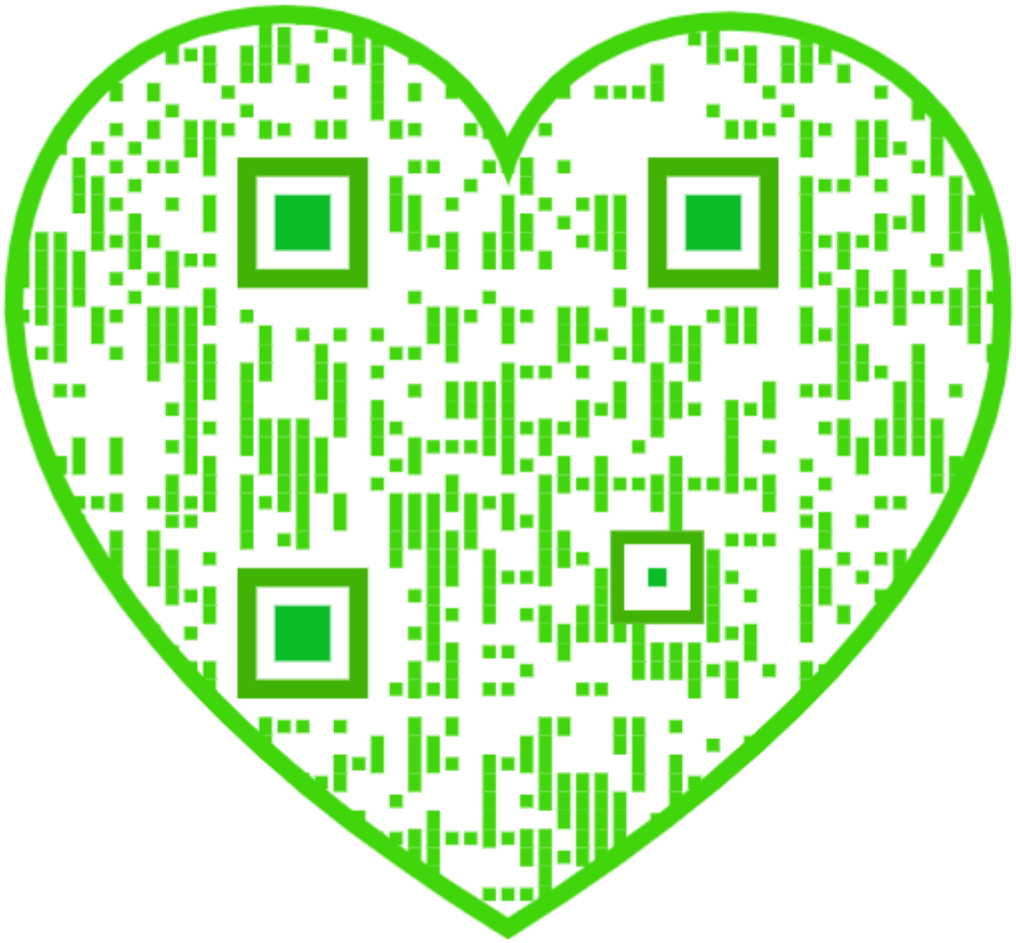
bron

Karel Porteman, ‘“Aensiet de swackheyt dan van uwen armen dichter”. Een lectuur van Vondels “Gebedt” (1621).’ In: Karel Porteman et al (red.), *Uut goeder jonsten: studies aangeboden aan prof. Dr. L. Roose naar aanleiding van zijn emeritaat.* Leuven, 1984. p. 115-130.

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/port004aens01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



‘Aensiet de swackheyt van van uw armen dichter’
Een lectuur van Vondels ‘Gebedt’ (1621)

Karel Porteman

Met deze bijdrage beoefen ik een ‘genre’ waarvan vakgenoten weten dat het altijd de voorkeur van Lode Roose heeft weggedragen: het artikel over één of twee (vergelijkbare) gedichten, waarin filologische toelichting, literairhistorische commentaar en esthetische waardering elkaar in evenwicht houden [1]. Dat ik mij bovendien waag aan een tekst die hijzelf al heeft behandeld en daarbij zelfs gedeeltelijk van zijn zienswijze lijk af te wijken, is bedoeld als een nadrukkelijke blijk van erkentelijkheid [2]. Dit opstel is gewoon de schriftelijke voortzetting van een van die talrijke openhartige ‘atelier’-gesprekken die ik nu al jaren met hem mag voeren. Hopelijk zal de gewaardeerde gesprekspartner merken wat ik allemaal van hem heb geleerd. Mocht ik daarin te kort schieten, dan weet ik mij alvast getroost met de gedachte dat ik een van Roose's lievelingsgedichten in *zijn* feestalbum onder de aandacht van zijn vele vrienden heb gebracht.

Anno 1621 schreef Vondel onderstaand *Gebedt, Uytgestort tot Godt, over mijn geduerige quijnende Sieckte*. De tekst van het gedicht werd voor het eerst afgedrukt in de uitgave van de *Poesy, Ofte Verscheide Gedichten,* Schiedam 1647, II, blz. 137:

Gy die de sieckte queect, en doetse weer verdwijnen,
Aensiet een Christen hert, belegert met veel pijnen:
O Vader alles troosts! gy weet, en ick beken
Dat ick een aerden vat, en broos van stoffe ben.
Aensiet de swackheyt dan van uwen armen dichter:
Myn rouwe wonden salft, en maect myn qualen lichter:
Of soo 't U dus behaegt om onser sonden schult,
Soo wapent mijne borst bestendich met gedult:
Dit harnas eischt den noot, want jaren sach ick enden;
Maer noyt myn swarigheen, en daeg'lijcksche ellenden.
Dit maect my 't leven suur, en mat de geesten af,
En doet ons hemelwaerts vaeck suchten om het graf.
Als ick de Swaluw sie geherbergt aen de Gevel
Van 't overlenend huys, ô die van d'aertsche nevel,
Ontslagen spreeck ick dan, mocht nestlen daer't gestarnt,
Daer 't gout in't blau Torkoys soo flonckerende barnt.
Gy weet het, goede God! hoe vyerig uwen siecken
Na een gesonder locht, door 't roeyen van sijn wiecken,
Opstijgen wil geswint, of dat een van u Bôôn
Hem op sijn pennen draegt, in uwen rijcken throon.
Als ick, om tijt-verdrijf, met mijne stem ga paren
Den weer-klanck van myn Luyt en sangerige snaren,
Dan dunct my dat u geest met mijne geest getuygt
Hoe heylig 't heyrschaer Gods daer boven speelt en juygt.
Dees lust tot 't hoogste goedt dit Goddelijck verlangen,
Uyt dees quellagie wort geboren en ontfangen.

Wy nemen dan in danck den tijdelijcken druck.
Laet ons, ô Heer! slechts niet beswijcken onder 't juck ;
Noch laet d'ellende niet te seer ons broosheyt tergen,
Noch meer als het vermach wilt niet u schepsel vergen ;
Soo sal myn sangeres u roemen onder maen,
En 'swerelts duystre nacht, en schaduwen versmaen,
Om 't salich licht, tot dat de geest van 't lijf gescheyen,
Sal weerdich zyn bekent, te juychen met u reyen.

I.v.V. [3]

1. Biografische interpretaties

Als een van Vondels zogenaamde 'spaarzame persoonlijke gedichten' [4], kreeg deze tekst vooral belangstelling vanwege de Vondelbiografen. Terecht werd hij steeds gekoppeld aan de bekende mededelingen in het Vondelleven van Geeraert Brandt uit 1682 en in het dichter bij de feiten staande *Memoriael* van Reynier Wybrantsz, waar sprake is van Vondels afwijzing van zijn herverkiezing als diaken bij de Waterlandse doopsgezinden te Amsterdam eind oktober 1620. Deze functie had de dichter sinds 1614 vervuld.

> Joost vander Vondelen soude by lote gebleven en Jacob Theunissen affgegaen hebben, maer also Joost vander Vondelen claechde van grote ongelegentheyt zyner melancoleusheyts halven, langer te dienen, heeft Jacob Theunissen gebeden in syn plaetse te treden, 't welcke hy wt lyeffden bewillicht heeft [5].

Op zijn beurt vertelt Brandt dat Vondel

> Ontrent deezen tydt, en wat laater, werdt […] ter neêrgeworpen van een langduurige quynende ziekte, die hem zeer verzwakte, zyne geesten afmatte, en om de doodt deede wenschen. Van zommigen werdt verhaalt, dat hy veele jaaren ging quynen, met verscheide quaalen beladen; zoo dat men hieldt dat hy de teering hadt: dat zyn borst zeer bezet was, en d'overtollige vochtigheden en zinkingen hem daaghelyks quelden [6].

Het valt op dat de aanvang van dit tweede getuigenis eigenlijk uit *Gebedt* stamt, m.n. de titel en de verzen 11-12. In het tweede gedeelte worden Vondels kwalen o.m. toegeschreven aan 'overtollige vochtigheden', terwijl de toenmalige geneeskunde de melancholie precies weet aan een gebrek aan lichaamsvochten (cf. infra). Brandts mededeling hoeft echter niet noodzakelijk tegenstrijdigheden te bevatten. Wij lezen b.v. hoe Karel van Mander de 'swaermoedicheyt' van zijn vriend, de schilder Hendrik Goltzius, eveneens met de 'teeringhe' combineerde en met het opgeven van bloed; de ziekte zelf karakteriseerde hij evenwel als een vorm van uitdroging [7].

Al bij al bieden deze getuigenissen weinig concrete gegevens. Wij stellen vast dat Vondel zich beroepen heeft op zijn melancholie om het diakenambt op te geven. Brandt houdt het bij de verhalen van 'zommigen' die meenden dat Vondel o.m. tering had gehad. Beide gegevens sluiten elkaar niet uit.

Uit het gedicht leren we op het eerste gezicht nog minder. Over de ware toedracht van Vondels gezondheidstoestand vernemen we zo goed als niets. Aan de niet nader genoemde ziekte wordt een universele betekenis gegeven. Zij is, mede door de zonde (v. 7), eigen aan het menselijk lot (v. 3-4); als zodanig is zij aanvaardbaar en moet zij worden overgelaten aan de beslissing van God.

Wie er de biografische Vondelliteratuur over naleest, staat verbaasd over de wijze waarop zij deze schaarse gegevens wist in te kleden. Meestal verklaart zij de kwaal als een depressie [8], waarvan de oorzaken met de zelfvoldane zekerheid van een doorgewinterde huisarts uit de doeken worden gedaan. Aanleiding tot Vondels melancholie zouden o.m. geweest zijn: de spanningen tussen zijn humanistische en artistieke bezigheden en zijn dopers geloof [9], of, breder gesteld, een conflict tussen natuur en religieus verlangen [10], de felle weerzin tegen de terechtstelling van Oldenbarneveldt (1619) [11], door Rens zelfs geïnterpreteerd als een onbewuste, schuldcompenserende keuze voor de verliezende vaderpartij [12], de moeilijkheden van de dichter met zijn moeder [13] of gewoon het overdadig geestelijk werk. Deze laatste verklaring sluit trouwens aan bij de oudere medische literatuur: overmatig studeren leidt tot melancholie [14]. In deze optiek zou *Gebedt* ''s dichters beeld als een telescoop scherp en duidelijk naar ons toe [halen]: we zien hem zitten op zijn stille kamer in die sombere Warmoesstraat, waar hij uit zijn raam de zwaluw bespiedt die aan de overkant zijn nest bouwt en die zijn afgematte geest met hemelwaartse verlangens vult, terwijl zijn vrome stem hem troost met de aandachtige liederen die hij al mediterend neerschreef en met de luit begeleidde, gelijk hij zich als bij ongeluk liet ontvallen' [15]. Met G. Kalff meende Leendertz al dat het gedicht de enige vindplaats was 'waar duidelijk blijkt, dat Vondel ook de muziek beoefende en de luit bespeelde', bewering die door schrijvers over een onderwerp als 'Vondel en de muziek' graag wordt bijgetreden [16].

Een zekere 'couleur locale' kan men de verzen 13-14 inderdaad niet ontzeggen. Welke lezer denkt daarbij niet aan de specifieke Amsterdamse huizen die, ter beschutting tegen de inslaande regen, een licht vooroverhellende gevel hebben? Minder ondubbelzinnig is de aanwezigheid van de zwaluw. Zoals Roose heeft aangetoond, verwijst het vogeltje uit de Warmoesstraat tevens naar een beroemde soortgenoot uit het Oud Testament [17]. Bedoeld is het *Canticum Ezechiae* of het gebed van koning Ezekias (*Isaias,* 38, 9-20). De Bijbel kondigt dit lied aan als het 'gedicht dat Ezekias, koning van Juda, zong, toen hij van zijn ziekte was hersteld'. Vers 14 luidt er (in de Canisius-vertaling):

> Ik tjilp als een zwaluw,
> En kir als een duif;
> Mijn ogen zien smachtend omhoog:
> Ach Jahweh, sta mij toch bij in mijn nood.

Voor een van de Bijbel doordrenkte doper lag het voor de hand dat hij, ziek zijnde, naar deze bekende ziektetekst greep. En er is niet alleen de zwaluw. Vondels jaren vol 'swarigheen, en daeg'lijcksche ellenden' (v. 9b-10) hernemen eveneens Ezekias' klacht:

> Dag en nacht put Gij mij uit (v. 12b)
> Troosteloos sleep ik al mijn jaren voort (v. 15b).

Het *Canticum* eindigt met het in de psalmen alomtegenwoordige motief van Gods lofprijzing door harpgezang:

> Ach Jahweh, wil mij toch redden!
> Dan slaan wij de harpen

Al de dagen van ons leven
Bij de tempel van Jahweh (v. 20).

Vondel werd hierdoor kennelijk diep aangesproken. Zoals de zieke koning na zijn genezing zijn God harpspelend zou prijzen, vindt de poëet in zijn dichterschap de waarborg voor het herstel en de moed om door te gaan (v. 21-27). Ook hij zal *zingen*:

> Soo sal myn sangeres u roemen onder maen,
> En 'swerelts duystre nacht, en schaduwen versmaen (v. 31-32).

Zo bekeken, bieden de verzen 21 e.v. meer dan wat toevallige informatie over Vondel als luitspeler. Tegen hun onbetwistbare bijbelse achtergrond weerklinken ze als een belijdenis van Vondels religieus dichterschap, zo sterk zelfs, dat dit dichterschap het zwaartepunt van *Gebedt* is geworden. Vraagt Vondel trouwens niet om genezing als dichter (v. 5)? Het mag nu al duidelijk zijn dat het gedicht op deze wijze de biografische anekdotiek overstijgt.

2. Het gebed van een dopers dichter

Roose's verwijzing naar het voormelde *Canticum,* een zogenaamde ziektepsalm [18], stimuleert de vraag naar de genologische aspecten van deze onmiskenbaar individueel gekleurde klacht. Meer dan andere teksten zijn gebeden uiteraard vatbaar voor allerlei formele en thematische imperatieven. Ik zal trachten aan te tonen in hoever dat voor Vondels gedicht het geval is. Kan hier bovendien sprake zijn van een literair genre? Bidt Vondel als doper (*a*), zijn *Gebedt* is in elk geval ook het gebed van een 17e-eeuws literator (*b*).

a. W.J. Kühler heeft er als historiograaf van de 16e- en 17e-eeuwse Nederlandse doopsgezinden terecht op gewezen hoezeer Vondels vroege poëzie door de doperse vroomheid is getekend [19]. De manier waarop de Bijbel en de bijbelse taal in deze spiritualiteit zijn geïntegreerd en de individuele vrijheid waarmee de doper de Schrift aanwendt en interpreteert, berusten er op de overtuiging dat het Woord Gods nog steeds innerlijk voortwerkt in het hart der gelovigen:

> Dan dunct my dat u geest met mijne geest getuigt (*Gebedt,* v. 23).

Dit vers is een aanhaling van *Rom.* 8, 16, zoals vers 4 verwijst naar 2 *Kor.,* 4, 7 en de verzen 8-9 naar *Eph.,* 6, 13. Gecombineerd met de nadrukkelijke aanwezigheid van het *Canticum* maken deze citaten *Gebedt* tot een echt schriftuurlijk gedicht. Ook de thematiek en de opbouw zijn opvallend bijbels. Ze roepen het genre van de individuele smeekpsalmen en inzonderheid de ziektepsalmen in herinnering met hun kwalificerende aanspraak van de aangeroepen God, waarin, mede als recht op verhoring, de reden van de smeekbede wordt verantwoord (vgl. v. 1); de daaraan gekoppelde bekentenis van aangeboren zwakte en de broosheid van het menselijk bestaan (vgl. v. 3-4) leidt er vervolgens de eigenlijke smeekbede in (vgl. v. 5-) die uitloopt op een verlangen naar God en de belofte van lof- en dankzegging. Evenmin ontbreken de vertrouwde motieven: God zelf is het die iemand een ziekte overzendt. Hij ook geneest ervan. Over de andere oorzaken ziet men heen (vgl. v. 1). Zonde en boosheid zijn de redenen waarom God de ziekte toelaat (vgl. v. 7); zij bezit een straf-

en louteringskarakter (cf. v. 25-27). Het enige belangrijke motief van deze psalmgroep dat in het gedicht ontbreekt, is dat van het optreden der vijanden [20].

Liever dan hiervan nog wijdlopig voorbeelden aan te halen uit de doperse gebedspoëzie [21], verwijs ik terloops naar enkele gelijkgestemde gedichten van Vondel zelf, waaruit mag blijken dat hier een vorm van gebeds*cultuur* aan het woord is, met haar specifiek taal- en beeldgebruik. Men vergelijke in dit opzicht de smeking in *Gebedt* met die in Vondels *Hemelvaertzang* (v. 17 e.v.), een 'schriftuerlycke lofsangh', die trouwens in het bekende liedboek van de doopsgezinden, *Het boeck der Gesangen* (Hoorn, 1618) werd opgenomen [22]. Maar treffender nog is de gelijkenis van *Gebedt* met de 'klinckert' die het voorwerk van *De Helden Godes* (1620) besluit. De Waterlandse diaken draagt zijn bundel over de bijbelse heiligen op aan zijn Heer, in dezelfde woorden en beelden, waarmee ook de ziekteklacht van 1621 het doperse hemelverlangen vertolkt:

> Och of't geoorlooft waer te danssen met de Reijen
> Der heyl'ge Zielen die der Hemellieden spoor
> Naevolgen, en God lof toejuychen in het Koor
> Des hoogen Hemels wijd van droefheyd afgescheijen:
>
> Hoe zou de Geest van 't lijf ontslagen gaen verbreijen
> Des Alderhooghsten roem, en met een held're stem
> Hem zingen
> …
> Laet u den leegen toon uws Dichters doch gevallen [23].

b. Misschien is het mogelijk nog wat verder te gaan en de doper te beluisteren als een dichter die met zijn *Gebedt* in een literaire traditie stapt. Vooral in het laat-16e-eeuwse Frankrijk was het ziektegedicht, binnen de religieuze lyriek een eigen leven gaan leiden en tot een soort 'sub-genre' uitgegroeid. T.C. Cave heeft het in zijn *Devotional Poetry in France c. 1570-1613* (Cambridge 1969) voortreffelijk beschreven. Er zijn in die tijd weinig Franse religieuze bundels op de markt waarin zulke gedichten ontbreken. De confessionele aangehorigheid van de auteurs blijkt daarin geen rol te spelen [24]. Met betrekking tot Vondels *Gebedt* spreken de titels al voor zichzelf: *Plainte de l'autheur durant une sienne longue maladie* (Philippe Desportes), *Oraison en tems de griefve maladie* (Amadis Jamyn), *Plainte durant une maladie* (Joachim Blanchon), *Oraison pour avoir santé* (Jean de la Peruse), etc.

Het opvallendste gemeenschappelijk kenmerk van deze gedichten is ongetwijfeld hun parafraserend, inzonderheid oudtestamentisch, bijbels karakter. Op deze wijze harmonieert de tonaliteit van het zogenaamde Franse 'genre' voor een groot deel met die van de doperse gebedscultuur, wat een definitieve uitspraak over Vondel als beoefenaar of navolger van dit genre bemoeilijkt, zo niet onmogelijk maakt. De voornaamste bijbelteksten die worden aangewend, zijn de boete- en ziektepsalmen, het boek Job, de lamentaties van Jeremias en het ons al bekende gebed van Ezekias. Zij vormen het vaste model of vertrekpunt van deze gebedspoëzie [25]. De dominante motieven zijn: de doodsgedachten, het ongeduld (cf. ps. 6, een ziektepsalm) of de (zelf)opwekking tot geduld op grond van de vaststelling dat men toch altijd Gods schepsel blijft [26], wat het gebed vaak doet uitmonden in een bede om geduld en niet om genezing. De ziekte wordt steeds in verband gebracht met de (erf)zonde als uiterlijke manifestatie van de algemene en individuele zondigheid en de onvolkomenheid van al het aardse :

O Seigneur, dont la main toutes choses enserre,
Pere eternel de tout, qui m'as formé de terre,
Qui rens par ton pur sang nos pechez nettoyez,
Et qui feras lever mon corps de pourriture,
Entens mes tristes cris jusqu'au ciel envoyez,
Et prens pitié de moy, qui suis ta creature [27].

Ze leidt tot klachten over de onstandvastigheid van het bestaan en vooral over de langdurigheid van de kwaal; ook de vertikale oppositie aards-zondig >< hemels-vrij komt vaak voor. Het compositorisch stramien berust meestal op de trits: bekentenis van eigen schuld en ziek-zijn, een reeks Job-achtige vragen daarover en een slotbede om vergiffenis en geduld. De directe aanspraak van God [28] wisselt af met gekwelde zelfondervraging [29].

De overeenkomsten met *Gebedt* liggen voor het grijpen, maar ook de verschillen. De Franse gedichten blijven b.v. graag uitvoerig en pathetisch stilstaan bij de concrete fysieke aspecten van het lijden. Die worden evenwel vaak opgesomd als een *amplificatio* van oudtestamentische modellen: wegteren, etter, verzweerde mond, slapeloosheid en, minder bijbels, hallucinaties, wat dan weer een meer gestandaardiseerd dan een reëel ziektebeeld oproept [30]. Vondel geeft in dit opzicht blijk van een opvallende soberheid, hoewel de 'rouwe wonden' van vers 6, die hij gezien de aard van zijn kwaal niet had, kennelijk bij deze traditie aansluiten [31]. Een probleem apart vormt de nauwe verbinding ziekte-dichterschap. Vondel roept zijn God aan als diens arme dichter (v. 5). Deze zelfomschrijving volgt op de in het genre klassieke, 'verantwoorde' aanroeping: Gij die kunt ziek maken en genezen en die weet dat ik uw broos schepsel ben. De belijdenis van het dichterschap - Vondel accentueert 'úwen armen dichter' - lijkt de verantwoording van de bede voort te zetten. De genezing wordt afgesmeekt mede op grond van het religieuze dichterschap van de zieke. Zijn luitspel of poëzie ervaart hij vervolgens 'in Gods Geest' als een anticipatie van het definitieve geluk bij God (v. 21-24). Dit verlangen stelt hem in staat het vol te houden (v. 27) en tot het bittere einde Gods dichter te zijn (v. 31-32). In nuce herinneren deze motieven ons aan de psalmisten, die zich voornamelijk in de doxologische slotverzen van de psalmen, expliciet als dichter of zanger gedragen. In de voornoemde Franse gedichten blijven dergelijke verwijzingen naar de dichtkunst evenwel veel meer op de achtergrond of bewegen ze zich binnen de stereotiepe bijbelse topiek; eenmaal genezen zal de dichter zijn poëzie tot een dankhymne maken:

Le bien m'auras fait sera par moi chanté
… i'exalteray ta gloire…
Ie ferai par mes vers ta grand' bonté sauoir…
Devots nous chanterons en ton nom maint Cantique [32].

Van de schaarse religieuze ziektegedichten die ik uit de Nederlandse literatuur van die tijd ken, staat *Gebedt* ongetwijfeld het dichtst bij de Franse traditie. Bredero's *Aendachtigh Gebedt,* door Roose met Vondels tekst vergeleken, is een uit het Frans vertaald fragment van een gedicht dat evenwel binnen een novelle functioneert en in de mond wordt gelegd van een wegkwijnende edelman die met zijn geliefde op een onbewoond eiland is achtergelaten. Zoals het in het *Groot Lied-Boeck* staat, met de opmerkelijke variant in de regels 9-10, vertoont dit vers beslist enige verwantschap met het ziektegedicht. Maar de wijze waarop het ik zich met een (nieuw-

testamentisch) beroep op Christus aan de dood overgeeft, overvleugelt er de bekende cliché's. Dit is het gebed van een *stervende* held [33]. Andere teksten, zoals Camphuysens *Christelyke gelatenheyd* [34] of zelfs Huygens' anekdotische en zeer persoonlijke *Koortsige Bedde-Bede* [35] laten slechts enkele van de vertrouwde motieven horen. Misschien zou een systematisch onderzoek van de contemporaine religieuze liedboeken meer gegevens opleveren.

Ten slotte blijf ik nog even stilstaan bij het merkwaardig ziektegedicht dat Justus Lipsius achteraan in zijn *De Constantia* (1584) liet afdrukken: *Ad Deum pro constantia preces fusae in gravi et diuturno meo morbo*. Ik citeer de tekst in de recente Nederlandse vertaling van P.H. Schrijvers:

> **Gebed tot God om standvastigheid, uitgesproken tijdens mijn ernstige en langdurige ziekte in mijn tweeëndertigste levensjaar (A.D. 1579)**
>
> Aan wie de zee en het land en de vurige stemmen des hemels
> dienstbaar zijn, Gij die met vrees vervult de sterfelijke mensen,
> O goedertieren God, zonder wie in de stralende kusten
> niets zijn intrede doet of de kusten van 't licht zal verlaten,
> zie mij aan nu de koorts mij verzwakt en weg doet teren,
> waarschuwend dat ik nog amper op verder leven mag hopen!
> Sta toe dat niet met mijn lichaam de kracht van mijn geest mede afstompt
> en dat Standvastigheid niet vol angst mijn hart zal verlaten.
> Ons stervelingen staat zeker een levenseinde te wachten
> en wij haasten ons allen op weg naar dezelfde haven.
> Toch is voor allen de koers niet eender; o zalig geprezen,
> wie op zijn schip de beruchte rotsen en klippen van 't leven
> snel voorbij is gevaren zonder er schipbreuk te lijden.
> Uw wil, Schikgodin, volg ik, want door geen zorg hier op aarde
> word ik weerhouden: geen bont, met purper geverfd, kon mij boeien,
> noch heeft de glans van het rossige goud mij kunnen beroeren.
> Alleen de lokkende Muze lonkte mij toe met haar kunsten,
> maar ook háár wil ik gaarne versmaden; onbeschrijflijke Godheid,
> Eeuwige geest van het wereldbestel en Opperste almacht,
> neem mij op en breng mij vol vreugde in een betere woonstee [36].

Het grondplan van dit gedicht beantwoordt opvallenderwijs aan dat van de ziektegedichten: de kwalificerende aanspreking die de bede verantwoordt, de belijdenis van eigen zwakheid, het argumenterend middenstuk en de uiteindelijke overgave met het uitzicht op een ‘betere woonstee’. Maar Lipsius' gebed is tevens een ethisch-humanistische verzuchting geworden. De bijbelse motieven zijn geweken voor topoi uit de antieke literatuur (het beeld van de levensvaart: het schip, de rotsen en klippen, de haven) en neostoïsche levenswijsheid. Ziekte en dood zijn de tol die de mens aan de natuur moet betalen. Van zondigheid is geen spraak. De vraag naar geduld is hier een gebed om standvastigheid (*Constantia*) die door geen vrees - één van de ontreddering brengende passies - wordt belaagd:

> Neu timefacta meum fugiat *Constantia* pectus.

Andere goederen en bindingen zijn de oorzaak van droefheid en neerslachtigheid: zorgen daarover dient men te vermijden. De ‘willeloosheid’ van de stoïcijn biedt zelfs geen plaats meer voor de vertroostende en genezende Muze (Vondels *Sangeres*)

[37]. In zijn *De Constantia* zal Lipsius het trouwens hebben over de welsprekendheid en de poëzie als 'die slappe ende vloyende waterkens' die moeten 'ge-

tempert worden' met de 'strafferen wijn' van de filosofie [38]. Wie zich herinnert hoe hij deze stoïsche wijsheid graag ruimtelijk voorstelt als een tuin der wijzen of een tempel der goede gezindheid, kan zich bovendien terecht afvragen of met de 'betere woonstee' - de verlossende hemel in de ziektepoëzie - hier ook niet de 'woonstee' van de ware filosoof is bedoeld.

3. Het gebed van een melancholicus

Uitgaand van het getuigenis dat Vondel in 1620 aan 'melancholeusheyt' leed, ligt het voor de hand *Gebedt* met de toenmalige opvattingen en beschrijvingen van deze ziekte te confronteren. We zagen al hoe de kritiek zich over de aard en vooral de oorzaken van 's dichters kwaal graag buiten de tekst ging informeren. Dat geschiedde wellicht meer op grond van de veralgemenende, weinig concrete formulering van het gedicht dat, zoals aangetoond, zich binnen een soort genologische traditie beweegt, dan op basis van de gedachte dat men met het directe belijdeniskarakter van 17e-eeuwse lyriek zeer voorzichtig moet omspringen. Over Vondels concrete miserie wordt in *Gebedt* inderdaad nauwelijks iets gezegd: zelfs in een van zijn 'persoonlijkste' verzen blijkt de overmacht van de kunst op die van het leven. Toch vermoed ik dat *Gebedt* bij nader toezien een en ander over de aard van Vondels kwaal prijsgeeft. Vooral de wijze waarop het gedicht zich van gelijkaardige teksten onderscheidt - de combinatie ziekte/poëzie - lijkt in dit opzicht relevant.

Wat is nu de melancholie volgens de oude inzichten? Omdat deze uitgave ook voor een wat algemener publiek is bedoeld, ga ik hier even uitvoeriger op in dan in een publikatie voor vakgenoten verwacht mag worden [39]. Ik vertrek daarbij van de leer van de vier humores, één van de duurzaamste tradities die ons uit de Oudheid zijn overgeleverd en die in de Renaissance een enorme opbloei kende. De mens bezit vier lichaamsvochten waarvan de onderlinge verhouding zijn gestel, temperament en gezondheid bepalen: bloed, gal (*cholè* of gele gal), flegma en *melancholè* of zwarte gal. Elk van ze heeft twee primaire kwaliteiten: bloed is warm en vochtig, de gele gal warm en droog, het flegma koud en vochtig en de zwarte gal koud en droog. De proporties van de vier sappen bepalen de vier temperamenten: het sanguïnische, het cholerische, het flegmatische en het melancholische temperament. Een melancholicus is dus in beginsel een gezond mens, met een neiging tot melancholie. De ziekte treedt pas op als er een te veel aan zwarte gal ontstaat en de verhouding is verstoord. Het schema functioneert perfect binnen de opvatting van de mens als een *mikrokosmos,* een kleine wereld die helemaal is gemaakt naar analogie van de *makrokosmos,* de wereld, dé kosmos. Zo corresponderen de vier elementen met de vier humores of lichaamssappen: de lucht met het bloed, het vuur met de *cholè* of gele gal, het flegma met het water en de zwarte gal met de aarde: beide zijn droog en koud; dezelfde analogie speelt t.o.v. de temperamentsbepalende planeten, de seizoenen, etc.

temperamenten	**humores**	**elementen**	**seizoenen**
sanguïnisch	warm-vochtig	lucht	lente
cholerisch	heet-droog	vuur	zomer

melancholisch	*koud-droog*	*aarde*	*herfst*
flegmatisch	koud-vochtig	water	winter

Het valt op hoe de moderne en oude geneeskunde nauwelijks verschillen vertonen in de beschrijving van de ziektefenomenen van de melancholie [40]. Uiteraard was de verklaring anders: wordt de overtollige zwarte gal niet door de milt geabsorbeerd, dan mengt ze zich met het bloed, blokkeert de bloedvaten, verhit, verdampt, stuurt schadelijke gassen naar het bovenlichaam en de hersenen, waardoor de verbeelding wordt aangetast:

> … een' nasleep van gebreecken,
> En zorgh, en moeilijckheên, die 't miltebloet ontsteecken,
> Waer uit een donkre damp allengskens opwaert zweeft
> Naer 't brein, daer het verstant zijn' stoel en woonplaets heeft;
> Zoo wort het beckeneel benevelt, en de zinnen:
> Het hooft draeit om end om, en rust niet van te spinnen
> 't Geen d'overpeinzingen in hare bezigheên
> Op 't ingeprente wit vast rockenen op een.
> Dit malen zonder endt, wat zou het anders kunnen,
> Dan al de zwarte gal verbittren en verdunnen,
> Tot datze zette in vier en vlam al 't ingewant,
> En vliegende in het brein verweldigh het verstant [41].

De lichamelijke symptomen zijn: koudegevoel, lage pols, oppervlakkige ademhaling, borstbeklemming, een (vaak excessief) gevoel van broosheid [42], uitdroging, lusteloosheid, bleekheid. Psychisch wordt de melancholicus gekweld door angst en achterdocht: hij is overgevoelig, sterk onderhevig aan stemmingen (het weer b.v.), voelt zich afgemat, onbekwaam tot werken, diep minderwaardig. Op de hoogtepunten van de crisis is hij zelfs levensmoe (*taedium vitae*). De crisissen zijn langdurig. Afgezien van de klassiek lichamelijke ingrepen - aderlatingen en laxaties - bestond de therapie in de bekende remedies als ontspanning, wandelen, muziek en het gebruik van parfums; vromen wezen vooral op de heilzame effecten van het gebed, humanisten beklemtoonden graag dat de enige weg tot genezing in de zieke zelf lag, met name in zijn rede: hij moest zijn kwaal rationeel doorzien. Intellectuele melancholici waren zich doorgaans zeer goed bewust van hun toestand. F.F. Blok heeft dat in zijn studie over Caspar Barlaeus overtuigend aangetoond [43].

Op het eerste gezicht zijn deze fenomenen in Vondels *Gebedt* niet meteen aanwijsbaar. Waar enkele verzen misschien in deze richting kunnen worden geïnterpreteerd, zijn die zo algemeen en traditioneel gesteld of zo bijbels verwoord dat zulke duiding nauwelijks houdbaar lijkt. Ik denk aan de hartsbelegering in v. 2 (de beklemdheid?), de broosheid in v. 4, en 29, de langdurigheid van de kwelling in de vzn. 9 en 10, de wrangheid en afmatting in v. 11, het doodsverlangen in v. 12. Maar er is meer. Naar mijn gevoel zelfs genoeg om de vraag naar het melancholisch karakter van het gedicht verder uit te diepen.

Op duidelijker banden met de melancholie wijzen de mededeling over de afmatting van de ‘geesten’ (v. 11) en de wijze waarop de dichter het musiceren als een verlichting van zijn kwaal voorstelt (v. 21 e.v.). De muziek als verdrijfster van de zwaarmoedigheid is een topos die men in het voorwerk van haast elke 17e-eeuwse liedbundel kan aantreffen en waarvan zowel de Bijbel (1 *Samuel,* 16, 23), als profane, antiquiserende visies de achtergrond vormen: door te musiceren neemt de mens deel aan de harmonie der sferen, wat hem een gevoel van geluk verschaft en bovendien

zijn dadendrang stimuleert [44]. De geesten of *spiritussen* stemden, volgens de renaissancistische anthropologie, de twee basiscomponenten van de

menselijke natuur, stof en geest, op elkaar af. Men stelde ze zich voor als een etherisch fluïdum, bestaande uit zeer verfijnd bloed dat in de hersenen nog werd gesubtiliseerd en dat zowel geest als lichaam kon beïnvloeden. Door de melancholie werden niet de ratio zelf, maar het medium waardoor de rede aan het werk is, nl. de geesten, aangetast en afgemat [45].

Maar ook de 'fysiologisch verantwoorde' metaforiek van de ziektebeschrijving valt in *Gebedt* te onderkennen. Levend in het teken van Saturnus, de hoogste, verste en dus *koudste* planeet, en als lijders aan een beneveling veroorzaakt door de *zwarte gal* die via de kosmische analogie met het element *aarde* is verbonden, zijn melancholiekers kinderen van de droge en koude aarde, van de *duisternis* en de *nevels*. In het zware en trage lijden van de melancholicus is de donkere zwaarte- en aanzuigingskracht van de aarde volop aan het werk. Vondel noemt zich een *aerden*

vat (v. 4) [46]; hij heeft het over eindeloze *swarigheen* (v. 10), de *aerdtsche nevel* (v. 14) - de makrokosmische repliek van de melancholische dampen -, over *duystre nacht en schaduwen* (v. 32) en hij moet leven *onder maen* (v. 31), d.i. op de duistere aarde. Deze laatste formulering doet denken aan het iconografisch standaardtype van de melancholicus, zoals die omstreeks 1596 is uitgebeeld door Jacob de Gheyn II (1565-1629). Een man zit in de typische houding van de zwaarmoedige op de aardbol in een ijzige duisternis 'onder de maan'. Over de geometrische instrumenten die hij vasthoudt, heb ik het straks.

Het onderschrift, een tekst van de dertienjarige Grotius, luidt:

> Atra, animaeque, animique lués aterrima, bilis
> Saepe premit vires ingenii et genii.

(De zwarte gal, de bitterste besmetting van ziel en geest, drukt vaak op de geestesvermogens en de levenslust) [47].

Of de plaats waar Vondel zijn muze situeert eveneens zou zinspelen op de zogenaamde 'manekinderen', een benaming die wel eens voor melancholici werd gebruikt en die de dichter Plemp op Barlaeus heeft toegepast [48], lijkt me wat vergezocht. Het melancholisch temperament wordt geregeerd door Saturnus, god van de aarde. De maan beïnvloedt in de regel de flegmatische complexie.

De vertolking van de spanning tussen ziekte en gezondheid in termen van hemel en aarde vloeit uiteraard mede voort uit het gebedskarakter van het gedicht, maar zij sluit tevens mooi aan bij de voorstelling van het genezingsproces als een zich-los-maken-van, een zich-oprichten, een opstaan, in religieuze context vaak verwoord als een verlangen naar het onaardse paradijs van de hemel. In zijn voormeld boek wijst F. Blok met nadruk op de terminologie van het opgericht-zijn, het rechtop-staan als beeld voor de gezonde, niet door de melancholie aangetaste mens [49]. De tegenstelling tussen de duistere aardse nevels en zwarigheden en het opstijgen (opvliegen) naar gezondere luchten - bij Vondel ingeleid door het beeld van de zwaluw, bij andere melancholici vertolkt door een verwijzing naar het Ikarosverhaal of de bevrijding uit een kerker [50] - maakt de fundamentele dynamiek uit van Vondels gedicht. Ook Roose onderstreept dat [51]. Maar men *kan* deze oppositie niet 'restlos' terugvoeren op de algemeen christelijke antithesen tussen wereld en God, aarde en hemel, duisternis en licht, of ze interpreteren als uitingen van barokke stylistica, als men weet dat het in dit gedicht om het *Gebedt* van een *melancholicus* gaat.

De meest intrigerende passage uit *Gebedt* vormen wellicht de verzen 25-26 :

> Dees lust tot 't hoogste goedt dit Goddelijck verlangen,
> Uyt dees quellagie wort geboren en ontvangen.

Vooraleer deze regels te interpreteren, vestig ik de aandacht op de mogelijke aanwezigheid van een prothusteron in vers 26b, waarvan de waarschijnlijkheid wordt beklemtoond door het gebruik van de jambe: gebóren *én* ontvángen. Vondel zou op deze wijze met klem stellen dat zijn 'lust tot 't hoogste goed', die mede verwijst naar zijn zingen (dichten) in verbondenheid met Gods Geest (v. 23), wezenlijk voortkomt uit de ziekte ('quellagie').

De verleiding is groot om deze uitspraak in verband te brengen met de in de Renaissance heropgenomen opvattingen van Aristoteles die meende dat alle melancholici in aanleg genieën zijn: wetenschappers en kunstenaars [52]. Ook sommige

middeleeuwse leraars brachten de melancholie al in verband met de mystieke heiligheid [53]. De Italiaanse Renaissance heeft dit gedachtengoed met zorg gecultiveerd. In het Firenze der Medici stond het zelfs goed een melancholicus te zijn: getuigen Lorenzo di Medici, Ficino, Raphael, Michelangelo, Pico della Mirandola. Melancholie werd haast synoniem voor artistiek en intellectueel talent. De medische verklaring vond men in een bepaalde verhouding der vochten. Was Saturnus ten slotte niet de hoogste planeet die derhalve de hoogste en nobelste vermogens van de menselijke geest stimuleerde [54]? Eén van de vaak voorkomende therapeutische vertroostingen waarmee men de melancholische artiest placht te sterken, was bovendien de vaststelling dat de crisis voor een eruptie van nieuwe creativiteit noodzakelijk was: een 'reculer pour mieux sauter' [55]! Met de verwijzingen naar de algemeen menselijke zwakheid en de voorbeschiktheid door geboorte en temperament, behoorde deze *consolatio* tot de belangrijkste argumenten om de zieke tot een redelijk en bemoedigend inzicht in zijn kwaal te brengen, hem zelfvertrouwen te schenken, kracht om weer op te staan en de hoogten te bereiken die zijn talent waardig zijn; inzinkingen zijn van voorbijgaande aard en beloftevol:

> Wy nemen dan in danck den tijdelycken druk.

Deze verklaring lijkt me net iets te *profaan* om voor *Gebedt* op te gaan, vooral omdat de aanknopingspunten met het ziektebeeld van de melancholie daar zo mooi samenvallen met de religieuze, inzonderheid bijbelse vertolking van het ziek-zijn. De 'moderne' positieve evaluatie van de zwaarmoedigheid was trouwens in de vakliteratuur lang niet algemeen. Coornhert vindt de 'truerighe zwaarmoedicheyd' bij de 'onwyzen luyden' [56] en de arts Johan van Beverwijck noemt de melancholie 'niet anders als eenen droom van wakende luyden' [57]. Moet men dan gewoon lezen dat de kwaal het heftig hemelverlangen van de zieke, zingende Vondel pas voor goed op gang brengt en dat alleen het uitzicht op de juichende reien op een beter bestaan na de dood hem het leven draaglijk maakt?

Ik geloof dat er uit deze verzen meer valt te halen. Ze passen perfect in een specifiek *religieuze* duiding van de melancholie en sluiten aan bij een in deze context vaak geciteerde passage uit Paulus' tweede brief aan de Korintiërs (7, 10) [58], brief waaruit onze dichter al in v. 4 van *Gebedt* een regel aanhaalt. Paulus schrijft:

> De droefheid zoals God ze verlangt, brengt bekering ter zaligheid voort, die men zich nimmer berouwt; maar de droefheid der wereld heeft de dood ten gevolge.

De tekst maakt een onderscheid tussen een nuttige, heilzame droefheid of zwaarmoedigheid en een droefheid ten dode. Vondel drukt zijn kwaal uit als een *hemelwaerts suchten,* een *lust* tot het *hóógste goed,* een *Goddelijck verlangen*. Brengt zijn *quellagie* zulk verlangen voort, dan kan zijn droefheid alleen maar een *tristitia salutaris* zijn. Zij is gebaseerd op de erkenning van eigen zwakheid en zondigheid en op het besef van totale afhankelijkheid van een beloftevolle God. Al deze elementen vallen in *Gebedt* moeiteloos te beluisteren. Deze door de poëzie aangewakkerde heilzame droefheid roept voor Vondel het hemels geluk op en geeft zo de uiteindelijke zin aan zijn dichterschap:

Soo sal mijn sangeres u roemen onder maen.

Op deze wijze is het lonend een zwaarmoedig dichter te zijn.

In haar zeer lezenswaardig *Portret van Vondel* heeft M.A. Schenkeveld-van der

Dussen, afgaand op een aantal interessante mededelingen van G. Brandt over Vondels fysionomie en gedrag in de omgang - ‘een groot zwyger, stil en zwaargeestig van aardt’ -, de in de herfst geboren dichter een melancholisch type genoemd [59]. De rekwisieten van de *Melancholia* zijn in elk geval in *Gebedt* onmiskenbaar aanwezig. Maar het toneel is christelijk. Dichten en zingen anticiperen de heilige overkant en maken het de dichter mogelijk om geduldig het lijden te verdragen. Meer dan een specifiek therapeutisch schrijverschap, zoals b.v. Huygens dat in een van zijn Donne-vertalingen zo onvergetelijk heeft vertolkt, is hier een diep religieuze poëzie aan het woord, waarvan de genezende kracht schuilt in het feit dat zij voor alles ‘Gebedt’ is. Bij wijze van slot én van contrast laat ik daarom nog even de grote levenskunstenaar uit Den Haag aan het woord:

> Soo meend'ick mijn verdriet te schroeven door mijn' Dichten
> Soo door den engen Rijm verduijv'len en verlichten [60].

Er zijn vele wegen om het verdriet te bezweren.

Eindnoten:

1 Men denke o.m. aan de opstellen: *Vondel en Westerbaen vergeleken,* in: *Nova et Vetera,* 48 (1970-71), p. 377-383; *De liefdesdroom in sonnetten van Hooft en Bredero,* in: *Dietsche Warande en Belfort,* 116 (1971), p. 26-31; *Een achtste sonnet van Janus Gruterus,* in: *Spiegel der Letteren,* 14 (1972), p. 193-200; *Huygens' sonnet ‘Op de dood van Sterre’,* in: *Nova et Vetera,* 51 (1973-74), p. 35-48.

2 *Hemels perspectief bij Bredero en Vondel,* in: *Dietsche Warande en Belfort,* 112 (1967), p. 438-445. Hoewel sinds 1968 bekend is dat Bredero's tekst niet oorspronkelijk is, blijven vele elementen in de door Roose opgezette vergelijking interessant. Een overzicht van de problematiek biedt *G.A. Bredero's… Groot Lied-Boeck,* II. Bredere aantekeningen bij de liederen door G. STUIVELING e.a. Leiden, 1983, p. 489-490.

3 In de z.g. WB-uitgave: II, p. 409-410.

4 Naar de formulering van M.A. Schenkeveld-van der Dussen, *Bloemlezing uit Vondels lyriek*. Zutphen, z.j. (*Klassiek Letterkundig Pantheon,* 187), p. 25.

5 Geciteerd naar W.J. KÜHLER, *Geschiedenis van de Doopsgezinden in Nederland*. II. 1600-1675. Eerste helft. Haarlem, 1940, p. 59. Het diakenschap betekende vooral het bezoeken van zieke en arme gemeenteleden en het uitspreken van vermaningen aan berispelijke broeders (p. 313). Echt geen taak voor depressieve mensen!

6 P. LEENDERTZ (ed.), *Het leven van Joost van den Vondel door Geeraerdt Brandt*. 's-Gravenhage, 1932, p. 11. In de rand plaatst Brandt MDCXX. L.V. OLLEFEN, *Het leven van Joost van den Vondel*. Amsterdam, 1783 heeft het over ‘zinkingstoffen’ (p. 43).

7 W. WATERSCHOOT, *Ter liefde der Const*. Uit het Schilder-Boeck (1604) van Karel van Mander. Leiden 1983, p. 200 (r. 114-120) en p. 203 (r. 266-274).

8 J.F. STERCK schreef daarentegen meermaals over een ‘physieke zwakte’. Vgl. *Het leven van Joost van den Vondel*. Haarlem 1926, p. 28 en WB-uitgave, II, p. 6.

9 Vooral G. BROM, *Vondels geloof*. Amsterdam-Mechelen, 1935, p. 8; gedeeltelijk afgewezen door J. NOWÉ, *De religieuze bezieling van Vondels werk*. Tielt, 1952, p. 11. Zie ook W.J. KÜHLER, *o.c.,* p. 54 e.v. waar de maatschappelijke en artistieke betrokkenheid van de Waterlanders in het publieke leven wordt aangetoond.

10 A.J. BARNOUW, *Vondel*. Haarlem 1926, p. 36. G. KNUVELDER, *Handboek tot de geschiedenis der Nederlandse letterkunde,* II. 's-Hertogenbosch 1971[5], p. 324.

11 J.L. HORSTEN, *Vondels leven en streven*. Tilburg-Amsterdam-Antwerpen, z.j. (1919), p. 15-16; B.H. MOLKENBOER, *De jonge Vondel*. Amsterdam, 1950, p. 601, 604.
12 L. RENS, *Prolegomena bij een psychoanalytische interpretatie van Vondels drama,* in: S.F. WITSTEIN en E.K. GROOTES (ed.), *Visies op Vondel na 300 jaar*. Den Haag, 1979, p. 276.
13 J. MELLES, *Joost van den Vondel*. De geschiedenis van zijn leven. Utrecht, 1957, p. 41-50 heeft het uitvoerig over Vondels relatie met zijn moeder.
14 B.H. MOLKENBOER, *o.c.,* p. 604, wijst op Vondels studie in die jaren van de Latijnse, Franse en Italiaanse taal en literatuur. Over de studie als oorzaak van melancholie zie F.F. BLOK, *Caspar Barlaeus*. From the correspondence of a melancholic. Assen, 1976, p. 32 (met literatuuropgave).
15 B.H. MOLKENBOER, *o.c.,* p. 606-607.
16 P. LEENDERTZ, *Het leven van Vondel*. Amsterdam, 1910, p. 64; G. KALFF, *Vondels leven*. Haarlem, 1902[2], p. 82 ; zie verder: V. DENIS, *Vondel en de muziek,* Brussel, 1948, p. 5 en (behoedzamer) H.A. BRUINSMA, *An introduction to Vondel and music,* in: *Tijdschrift van de Vereniging voor Nederlandse Muziekgeschiedenis,* 31 (1981), p. 96.
17 *Hemels perspectief*…, p. 443. In haar bloemlezing verwijst M.A. SCHENKEVELD-VAN DER DUSSEN naar ps. 84, 4. Het betreft hier een pelgrimspsalm waarin het verlangen naar Gods huis lopend tot uitdrukking wordt gebracht. Men kan ook denken aan ps. 102, 8, een ziektepsalm.
18 P. DRIJVERS, *Over de psalmen*. Utrecht-Antwerpen 1964[5], p. 84 noemt het *Canticum* een individuele dankpsalm.
19 *O.c.,* p. 54-55.
20 Vgl. P. DRIJVERS, *o.c.,* p. 91-105 en inz. p. 94-96 over de ziektepsalmen (ps. 6, 28, 31, 38, 39, 88, 102).
21 Zie b.v. uit het doperse *Veelderhande Liedekens* (1556) het lied 'Hoe wonderlijk zijn die werken Gods', ed. W.A.P. SMIT, *Dichters der Reformatie in de zestiende eeuw*. Groningen-Batavia, 1939, p. 186.
22 WB-uitgave, I, p. 770-71.
23 *Ibidem,* II, p. 315, v. 1-7 en 14.
24 T. CAVE, *o.c.,* p. 23.
25 ID., p. 96-98.
26 ID., p. 145.
27 PH. DESPORTES, *Oeuvres*. ed. A. MICHIELS. Paris, 1858, p. 498-499. De onderlinge verwisselbaarheid van zonde en ziekte illustreren de *Goddelicke Lof-sanghen* (Gent 1620) van Justus de HARDUYN, waarin een 'Prière en forme de confession' van Desportes (ed. MICHIELS, p. 514) verschijnt als 'Hert-gronde belijdenisse die den Sondaer ghevallen in zieckte, of eenighen teghen-spoet, tot Godt zijnen behoeder zal uyt-spreken' (In de bloemlezing van O. DAMBRE (*Klassiek Letterkundig Pantheon,* 196): p. 90-95).
28 T. CAVE, *o.c.,* p. 114-115.
29 ID., p. 145 waar als kenmerkende methodes van deze ziekte- en boeteteksten worden opgesomd: 'physical representation, question and argument, inward apostrophe, affective prayer'.
30 ID., p. 123 e.v., 115 e.v. Zulke Jobachtige lijdenscataloog treft men later nog aan in Andreas GRYPHIUS' gedicht 'In einer tödlichen Krankheit' in de winter van 1640-41 te Leiden geschreven (*Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke*. Hrsg. von M. SZYROCKI und H. POWELL. Tübingen 1963-, Bd. III, p. 127 e.v.). Voor een aangrijpende gelijkaardige opsomming zie Anna BIJNS' refrein 'Heere, alst my al afgaet, wilt my dan bystaen', str. 2 (L. ROOSE (ed.), *Anna Bijns. Refreinen*. Antwerpen, 1949, p. 52).
31 In de drama's duidt het woord 'wonden' vaak op geestelijke smart. Cf. H. DEHENNIN, *De uitbeelding van de smart in Vondels drama*. Leuven 1976 (Licentiaatsverhandeling in ms.), p. 42.
32 Dit in tegenstelling tot de toen eveneens geliefde dichtsoort van de 'Chant du désespéré'. Over dit genre: H. WEBER, *La création poétique au XVIe siècle en France*. Paris, 1955, p. 400 e.v. Het citaat stamt uit het 'Oraison pour avoir santé' van I. de la PERUSE (*La Medee, tragedie. Et autres diverses poesies*. Poitiers, z.j., p. 119-123, vzn. 26, 27, 34 en 48). Zie ook D. MENAGER, *Introduction à la vie littéraire du XVIe siècle*. Paris, 1968, p. 157.
33 De man spreekt het gebed uit 'als een voorzegginge van sijne haest genakende dood'. Vgl. A. KEERSMAEKERS, *G.A. Bredero's vertaalde gedichten*. 's-Gravenhage, 1981, p. 256-275.
34 Het gedicht is geschreven 'Voor een jonge dochter M(arijtje)G(errits) in hare langdurige en zware Ziekquale'. De tekst bij J.C. VAN DER DOES, *Dirk Rafaelsz. Camphuysen. Bloemlezing uit zijn gedichten met inleiding*. Purmerend, 1934, p. 82-83.

35 J.A. WORP (ed.), *De gedichten van Constantijn Huygens,* II. Groningen, 1893, p. 155.
36 J. LIPSIUS, *Over standvastigheid bij algemene rampspoed*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door P.H. Schrijvers. Baarn, (1983), p. 139.
37 Over de term 'willeloosheid' zie: B.A. HEEZEN-STOLL, *Een vanitasstilleven van Jacques de Gheyn II uit 1621: afspiegeling van neostoïsche denkbeelden,* in: *Oud Holland,* 93 (1979), p. 217-250, inz. p. 226. T. CAVE, *o.c.,* p. 47 wijst op de aanwezigheid van antiekfilosofische elementen in de Franse boetvaardigheidsliteratuur.
38 H. VAN CROMBRUGGEN (ed.), *J. Lipsius. Twee boecken vande stantvasticheyt*. Vertaald door J. Mourentorf. Antwerpen, 1948, p. 68.
39 De belangrijkste literatuur over het onderwerp: L. BABB, *The Elizabethan Malady*. A Study of Melancholia in English Literature from 1580 to 1642. East Lansing, 1951; J. STAROBINSKI, *Histoire du traitement de la mélancholie des origines à 1900*. Basel, 1960; R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY, F. SAXL, *Saturn and Melancholy*. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art. London, 1964; K. OBERMÜLLER; *Studien zur Melancholie in der deutschen Lyrik des Barock*. Bonn, 1974.
40 K. OBERMÜLLER, *o.c.,* p. 30.
41 J. VAN DEN VONDEL, *Joseph in Egypten,* (1640), vzn. 843-854 (WB-uitgave, IV, p. 187).
42 Vaak stelt de melancholicus zich voor van glas te zijn. Dit ziektebeeld heeft Huygens grappig beschreven in zijn *Kostelick Mal,* vzn. 103-108. Vlg. F.F. BLOK, *o.c.,* p. 112-121.
43 F.F. BLOK, *o.c.,* p. 139-154.
44 D. MENAGER, *o.c.,* p. 157-158. Typerend is de uitspraak van M. FICINO: 'Complexionem quandam accuso melancholiam, rem, ut mihi quidem videtur, amarissimam, nisi frequenti usu citharae nobis quodam modo delinita dulcesceret' in *Opera omnia*. Basel, 1576, I, p. 731. Aangehaald door R. KLIBANSKY e.a., *o.c.,* p. 258.
45 R. KLIBANSKY e.a., p. 264; F. VEENSTRA, *Ethiek en moraal bij P.C. Hooft*. Zwolle, 1964, p. 108-109; F.F. BLOK, *o.c.,* p. 106.
46 Over de aardsheid van de melancholicus zie : K. OBERMÜLLER, *o.c.,* p. 69 en F.F. BLOK, *o.c.,* p. 117-118.
47 Zie: F.W.H. HOLLSTEIN, *Dutch and Flemish Etchings, Engravings and Woodcuts, ca 1450-1700*. Amsterdam, z.j., Bd. VII, p. 127.
48 F.F. BLOK, *o.c.,* p. 79-82.
49 ID., p. 68-69.
50 K. OBERMÜLLER, *o.c.,* p. 66-68 naar aanleiding van een gedicht van Jacob Balde.
51 L. ROOSE, *o.c.,* p. 444-445.
52 Vandaar ook de iconografische traditie om de melancholicus uit te beelden met geografische (aarde!) instrumenten. Zie de aan Aristoteles toegeschreven *Problemata physica,* met uitgave in de oorspronkelijke Griekse tekst met Engelse vertaling en commentaar in R. KLIBANSKY e.a., *o.c.,* p. 18-42; K. OBERMÜLLER, *o.c.,* p. 21 e.v.; F.F. BLOK, *o.c.,* p. 24-25.
53 R. KLIBANSKY e.a., *o.c.,* p. 73 e.v.
54 ID., p. 247, 259-60.
55 F.F. BLOK, *o.c.,* p. 66.
56 *Zedekunst dat is Wellevenskunste,* Boek V, cap. 6 (ed. B. BECKER. Leiden, 1942, p. 358).
57 J. VAN BEVERWIJCK, *Schat der ongesontheyt*. Dordrecht, 1642, p. 378. Een behartenswaardige opmerking t.a.v. de velen die zich met de interpretatie van Huygens' sonnet 'Op de dood van Sterre' hebben ingelaten.
58 K. OBERMÜLLER, *o.c.,* p. 16-17.
59 *Vlaanderen,* 28 (1979), afl. 172 (Vondel-nummer), p. 284-289.
60 J.A. WORP (ed.), *De gedichten van Constantijn Huygens*. Groningen, II, 1893, p. 272. De verzen van J. Donne luiden:

> I thought, if I could draw my paines,
> Through Rimes vexation, I should the allay…

Een op verfijnde psychologische waarneming berustende religieuze benadering van de melancholie is dan weer een brief van R.D. Camphuysen uit 1620 'handelende van de Melancoly, hare oorsaecken ende de middel daer tegen' (*Theologische werken*. Amsterdam, 1620, p. 576-583). Ik hoop elders op deze tekst terug te keren.